

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۱۶

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال نوزدهم، شماره ۷۳، پاییز ۱۴۰۱

DOR: [20.1001.1.2008.0514.1401.19.73.33](https://doi.org/10.1.1.2008.0514.1401.19.73.33)

رابطه اعیان ثابت با جاودانگی ارزش‌های اخلاقی در فلسفه اخلاق ابن عربی

- ۱ نسیم حجتی
- ۲ انشاءالله رحمتی
- ۳ پرویز عباسی‌داکانی

چکیده

اخلاق و ارزش‌های اخلاقی در زندگی اموری بنیادی هستند و باور به مطلقیت و ثبات ارزش‌های اخلاقی تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم در مسائل اصلی زندگی انسان، به‌ویژه در جوامع مدرن دارد. یکی از عقاید گروه مطلق‌گرایان اخلاقی، اعتقاد به عینیت‌داشتن ارزش‌های اخلاقی است که بر اساس آن، منشأ و معیار اخلاقیات را برگرفته از حقایق عینی، ثابت و واقعی می‌دانند. این مقاله به بررسی آراء "محبی‌الدین ابن عربی" عارف فیلسوف‌مآب مسلمان اندلسی، در این زمینه اختصاص دارد. بنا بر آن بر اساس قول به نظریه‌اسما و اعیان ثابت ابن عربی، عینیت ارزش‌های اخلاقی و جاودانگی و ازلی بودن آن‌ها امری ثابت و یقینی می‌باشد. از دید ابن عربی، وجودی جز خداوند نیست و خلقت چیزی جز ظهور اسما و صفات او نبوده و نخواهد بود. با توجه به نظریه‌اسما و اعیان ثابت، فضایل و ارزش‌های اخلاقی چیزی جز اسما و صفات خدا نیستند که با فیض اقدس الهی، از علم الهی در اعیان ثابت متجلی شدند و در انسان که محل ظهور جامع اسمای الهی است، به شکل اخلاق ظهور دارند و ارزش‌های اخلاقی و صفاتی و افعالی، چیزی جز ظهور اسمای خداوندی و اعیان ثابت آن‌ها نیستند. واژگان کلیدی:

ابن عربی، اعیان ثابت، عینیت‌گرایی اخلاقی، فرااخلاق، اسمای الهی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

^۱- دانشجوی دکتری گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

^۲- استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده

مسئول: n.sophia1388@gmail.com

^۳- استادیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

پیشگفتار

اخلاق از مقولاتی است که هر اندیشمندی، آن را با توجه به بینش و برداشت خاصی که از جهان هستی و انسان دارد، مورد تفسیر قرار می‌دهد. سؤالات مهمی توجه فیلسوفان اخلاق را در طول اعصار و قرون به خود اختصاص داده‌است از جمله اینکه آیا گزاره‌های اخلاقی نسبتی با عالم واقع دارند؟ به تعبیر دیگر، سخن بر سر این است که آیا گزاره‌های اخلاقی کاشف از واقعیتی در عالم خارج‌اند یا صرفاً برآمده از احساسات و عواطف و ذهنیات ما آدمیان هستند؟ بررسی این پرسش‌ها در حوزه‌ای به نام فرااخلاق قرار می‌گیرد. طبق تعریف، فرااخلاق حوزه‌ای از فلسفه اخلاق است که به کاوش در جهت یافتن بنیان‌های اخلاق و معیارهای آن، و همچنین به مطالعات و بررسی‌های تحلیلی و فلسفی درباره گزاره‌های اخلاقی می‌پردازد. ماهیت و روش پژوهش احکام اخلاقی را بررسی و تعیین می‌کند و در پی پاسخ به پرسش‌هایی از این قبیل است که «خوب» و «بد» به چه معناست؟ آیا حقایق اخلاقی ثابتی در کار است؟ ابن‌عربی به مطلقیت و جاودانگی ارزش‌های اخلاقی معتقد است، او با طرح نظریه تجلیات اسماء الوهی و مظهریت اعیان ثابت، موجودات را آینه‌داران تجلیات خداوندی که حسن مطلق است، برمی‌شمارد، بر این مبنا حسن مطلق هم به معنای زیبایی‌شناختی و هم به معنای اخلاقی، وحدت بنیادین جهان است، به اعتقاد او، اخلاق مبدایی الوهی دارد و ارزش‌های اخلاقی همگی از یک خاستگاه برمی‌خیزند و بدان نقطه بازمی‌گردند و ارزش‌های اخلاقی ثابت‌اند که از طریق اسما در اعیان ثابت‌ای بروز و ظهور می‌یابند که این اعیان ثابت در اصل با خزائن خداوندی در زبان و حیوانی مساوقت دارند و آنچه از ارزش‌های اخلاقی که در انسان ظهور می‌کند، تنها تجلیات اسماء و صفات خداوندی است که به شکل اعیان ثابت اخلاقی در حضرت علمی وجوددارند. در واقع ما در این جستار، به بررسی موضوع جاودانگی ارزش‌های اخلاقی با توجه به نظریه علم الاسماء وجودی و اعیان ثابت ابن‌عربی خواهیم پرداخت.

۱-۱- ضرورت پژوهش

نظر به اهمیت اخلاق به مثابه بنیاد عرفان و انسان‌شناسی عرفانی، تأملات نظری در باب اخلاق حائز اهمیت اصلی و اساسی در عرفان‌شناسی است، از طرف دیگر اهمیت شناخت ابعاد اندیشه ابن‌عربی به عنوان متفکری بزرگ در تاریخ تفکر بشری و درک خاستگاه و منشأ ارزش‌های اخلاقی ابن‌

عربی که هر دو فاکتور عرفان و فلسفه، عشق و عقل را توأمان مورد توجه قرار می دهد، بسیار حائز اهمیت می باشد. از سوی دیگر در موضوع مطلق گرایی و نسبی گرایی اخلاقی، با تبیین نظر عرفانی فلسفی اندیشمندی چون ابن عربی در اثبات جاودانگی ارزش های اخلاقی که خط بطلانی بر نسبیت گرایی می کشد، در تفکر دوره جدید، بسیار حائز اهمیت می باشد. در اهمیت این اصل کافیت بدانیم که با نسبیت اخلاقی جا برای هیچ اصل ارزشی و اخلاقی باقی نمی ماند از این رو انکار مطلق بودن ارزش های اخلاقی به معنای رد انسان، ایمان و عرفان می باشد.

۱-۲- اهداف پژوهش

بررسی مطلقیت ارزش های اخلاقی و باور به عینی بودن آن ها در فلسفه ابن عربی
بررسی وجود اعیان ثابت اخلاقی بر اساس علم الاسماء وجودی در آرا و آموزه های ابن عارف
متفکر

۱-۳- پیشینه و روش پژوهش

تاکنون پژوهشی در رابطه با امکان وجود اعیان ثابت اخلاقی در آراء ابن عربی صورت نگرفته است و اساساً توجه و بررسی نظریه اعیان ثابت ابن عربی در حوزه های ارزش های اخلاقی، پژوهش و نگاه نوینی در این حوزه می باشد.
روش پژوهش در این مقاله توصیفی-تحلیلی بوده و بر مبنای جستجو و گردآوری اطلاعات از منابع گوناگون پژوهشی و کتابخانه ای و بر مبنای تحلیل محتوا می باشد.

۲- بحث

در ابتدای بحث به دلیل بنیادی بودن مسئله عینی گرایی در فلسفه اخلاق ابن عربی، به تبیین مفهوم عینیت گرایی اخلاقی که شاخه ای از فرااخلاق بوده و در فلسفه اخلاق در بین متفکران جایگاه ویژه ای دارد، خواهیم پرداخت و خواهیم کوشید آراء ابن عارف متفکر را بررسی کرده و در این موضوع، روشن نماییم.

۲-۱- عینیت گرایی اخلاقی

عینیت گرایی اخلاقی، به معنای پذیرش قابلیت صدق عینی و تحقق بیرونی ارزش هاست. یعنی واقعیت های اخلاقی به نحوی از انحاء در جهان خارج دارای مابه ازای هستند و از باورهای ما مستقل اند. مطابق این نظریه، مفاهیم اخلاقی، واقعیاتی عینی و خارجی اند که به وسیله عقل درک می شوند، در واقع ارزش ها مقولاتی معقول اند که در عین حال دارای مابه ازای عینی و خارجی می باشند. «یک نظریه

اخلاقی را در صورتی عینی می‌نامیم که معتقد باشد صدق معنایی که به واسطه یک جمله اخلاقی بیان می‌شود، مستقل است از شخصی که این جمله را استعمال می‌کند، و نیز مستقل است از زمان و مکانی که در آن، این جمله استعمال شده است.» (هریسون، ۱۳۹۲: ۸۲۵). و اینکه بر طبق این نظریه، صدق و کذب احکام اخلاقی به ملاحظات واقعی و عینی متکی است. (ادواردز، ۱۳۷۸: ۳۷۶).

عینیت‌گرایی اخلاقی، ریشه ارزش‌ها اعم از خیر و زیبایی و عدالت و امثال این امور را متعلق به ساحت واقعیت وجود می‌داند. اگرچه ارزش‌ها توسط قوای حسی مستقیماً درک نمی‌شوند، اما قوه عاقله آن‌ها را بی‌واسطه درک می‌کند. از مهمترین ویژگی‌های این نظریه، قبول نفس‌الامر اخلاقی، و پذیرش حقایق و واقعیات ارزشی در آن نفس‌الامر، و باور به وجود ملاک عقلی برای ارزش‌ها، و همچنین قبول اعتبار ذاتی ارزش‌هاست.

نظریه‌های افلاطونی، ارسطویی، نوافلاطونی و بخش‌های وسیعی از فلسفه و عرفان اسلامی و خصوصاً ابن‌عربی در همین طبقه قرار دارند. تمامی این نظریه‌ها مبتنی بر مابعدالطبیعه وجودند، که بر اساس جهان‌شناسی و انسان‌شناسی خاصشان، به عینیت ارزش‌ها و از آن جمله ارزش‌های اخلاقی قائلند. افلاطون نخستین فیلسوف بزرگی بود که به این بحث توجهی ویژه مبذول داشت. او با پذیرش نظریه «مثل»، جایگاه اصلی ارزش‌های اخلاقی را در جهان برین و عالم اعلی دانست. بعدها ابن‌عربی نیز که وارث نوافلاطونیان است بنا بر نظریه اعیان ثابت و تجلی اسما و صفات الهی به عینیت ارزش‌های اخلاقی قائل شد.

۲-۲- ابن‌عربی

ابوبکر محمدبن علی حاتمی طائی معروف به ابن‌عربی از بزرگان اهل عرفان و از بنیانگذاران عرفان نظری است. او از عارفان اهل فلسفه است، نظریات عرفانی او بر مبنای تفکرات عقلی بنا شده است. محقق معاصر اسپانیایی «آسین پالاسیوس» در کتاب معروف خود درباره ابن‌عربی، به این امر اذعان دارد که شخصیت فکری و عرفانی نیرومند او، بی‌گمان بر سراسر تاریخ نوین روحانیات اسلامی حاکم است. بی‌دلیل نیست که او را «محبی‌الدین» و «شیخ اکبر» نامیده‌اند. اطلاق این لقب بر او به این علت است که زندگی دینی را احیایی نو و دوباره بخشید. آرا و اندیشه‌های او نشان از آشنایی وی، با آثار یونانی و فلسفه نوافلاطونی دارد. متافیزیک نوافلاطونیان و وارث آن در اسلام یعنی متافیزیک «اشراقیان» که ابن‌عربی از آن‌هاست معتقدند که خداوند نوری بی‌نهایت است که تجلیات آن همان مخلوقات اند. هر موجودی به‌عنوان مظهری مستفیض از خداوند، آینه‌ای نورانی است. موجودات به تمامی مظاهر انوار و تجلیات الوهی اند و تنها تفاوت آن‌ها در میزان بهره‌وری و برخورداریشان از نورانیت الوهی می‌باشد. (پالاسیوس، ۱۳۸۵: ۲۶۹)

مباحث تجلی، وحدت وجود، نفس رحمانی، فیض الهی و اعیان ثابتة، بنیان‌های عرفان نظری یا جهان‌بینی عرفانی ابن عربی را تشکیل می‌دهند. به عقیده ابن عربی، تنها یک حقیقت و یک وجود راستین است و آن وجود خداوند است که منشأ جمیع آثار وجودی است. «این حق واحد را شئون و اطوار و تجلیات و تعینات و ظهوراتی است که در موطن علم، در ملابیس اسما و اعیان ثابتة و در مرحله ذهن در مجالی اذهان و در مرتبه خارج، در مظاهر اعیان و موجودات خارجی ظهور می‌یابد. در نتیجه این ظهور و تجلی و تعین و تطور، کثرت پیدامی‌شود و عالم پدیدار می‌گردد. پس هم حق است، هم خلق. هم ظاهر متحقق است و هم مظاهر. هم وحدت درست است و هم کثرت، متناهی وجود حق، ذات وجود و وجود راستین است، و وجود خلق، تجلیات و ظهورات آن می‌باشند.» (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۰) به اعتقاد ابن عربی تمام جهان و مخلوقات تجلی اسما و صفات الهی اند و اسما عبارتند از حقیقت وجود با ملاحظه صفتی از صفات حق. اسما الله، رابط و برزخ بین حق تعالی و مخلوقات اند، و مخلوقات، صور اسما اند، یعنی صور اعیان موجود در علم الوهی و صورت‌های علمی که حق از طریق آنها در خلایق تجلی می‌کند. حقیقت اسما، همان ذات است که در همه یکی است و «صفات» در واقع همان نسب حق‌اند که با همراهی به ذات، اسما را پدید می‌آورند. این صفات از خود ذات، پدیداری می‌گیرند. پس بنابر عرفان ابن عربی، در اصل، همه ماسوی الله، تجلیات اویند. «در عرفان ابن عربی وقتی می‌گوییم عالم و عالمیان مظاهر صفات و اسما الهی هستند، یعنی هر حقیقتی از حقایق کلی، تحت تربیت اسمی از اسما قرار دارد. حتی حقایق جزئی عالم نیز کلمات و صفات حق تعالی می‌باشند. در عالم حکمی نیست، مگر این که آن را مستندی الهی و نعتی ربانی است. هر موجودی مرتبط به اسمی از اسما الهی است. در واقع اسما الوهی با توجه به کثرت آنها، بیان‌کننده جریان صدور کثرت از و ظهور واحد به صورت کثیر است.» (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۹۵)

۲-۳- نظریه اعیان ثابتة

آموزه اعیان ثابتة در مباحث هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی جایگاه ویژه‌ای دارد. طبق تعریف، اعیان ثابتة صور و تعینات اسما و صفات حقانی اند که فرق آنها با اسما حق به اطلاق و تقیید و تعین و عدم تعین است. در غیب ذات حق و مقام احدیت، به عین وجود ذات حق، اعیان ثابتة موجودند. عارف شهیر حوزه عرفانی ابن عربی شیخ «عبدالرزاق کاشانی»، در کتاب «اصطلاحات صوفیه»، اعیان ثابتة را حقایق ممکنات که در علم خداوند ثابت‌اند، معرفی می‌کند. «الاعیان الثابتة هی اعیان حقایق الممكنات فی علم الحق تعالی.» (کاشانی، ۱۴۱۳: ۵۵)

ابن عربی، خود در رساله «علو حقیقت محمدی» می‌گوید: «بدان برای هر اسم از اسمای الاهی، صورتی در علم خداوندی دارد که همان ماهیت و عین ثابتة خوانده می‌شود، و برای هر اسم از آن نیز صورتی در خارج است که ظاهر و موجودات عینی خوانده می‌شود. و آن اسما ارباب آن مظاهر

هستند». (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۳۵) در واقع، اعیان ثابتة در هیچ عالمی رایحه وجود را استشمام نکرده اند. ماهیات چه در ذهن و چه در عین، بازتاب ماهیات وجودی اند. عارف بزرگ و شارح شهیر «فصوص الحکم»، شیخ «داود قیصری» نیز آن‌ها را صورت‌های معقول، در علم خداوند متعال بیان می‌کند:

«اعلم ان الاسماء الالهية صورا في علمه تعالى لأنه عالم بذاته لذاته و اسماء و صفاته و تلك الصور العلمية - من حيث أنها عين الذات المتجلية بتعين خاص و نسبة معينة - هي المسماة بالاعيان الثابتة»
 «بدان که اسماء الهی را صورت‌هایی است معقول در علم حقانی، زیرا که حق به ذات و اسماء و صفات خویش، عالم بالذات است و این صورت‌های عقلی - از این نظر که آن ذات متجلی، تعینی خاص و نسبتی معین می‌یابد - به اعیان ثابتة موسوم شده‌اند». (قیصری، ۱۳۸۳: ۶۱)

ابن عربی در «فص یوسفی» از کتاب «فصوص الحکم» خویش، از رابطه اسماء و اعیان ثابتة اینگونه سخن می‌گوید که هر عینی از اعیان ثابتة، سایه اسمی از اسماء است. پس اسماء، ارباب هستند و اعیان، عبید ایشان. (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۰۱ و ۱۰۲) او تصریح دارد، اعیان ثابتة که از لوازم اسماء و صفات الهی - اند، همان خاصیت مثل افلاطونی و ارباب انواع را دارند. عالم اسماء و صفات به اصطلاح عرفا، اولین مقام تجلی ذات حق تعالی، از وحدت در کثرت است که آن را مرتبه نفسی رحمانی و فیض اقدس در مقابل فیض مقدس گویند، که مقام تجلی فعلی یعنی ظهور حق از وحدت غیب‌الغیوب به کثرت محسوس مشهود است.

عارف و شارح «فصوص الحکم»، سیدحیدر آملی نیز در «جامع الاسرار و منبع الانوار» در این باره می‌گوید: «مثال علم ازلی حق به معلوماتش، درست مثال درخت در هسته خرماست. یعنی نسبت علم حقانی به اعیان همچون نسبت هسته به آن درخت است. پس به درستی که قبل از ظهور درخت در خارج آن‌گونه که هست، هسته به آن عالم است، و درخت، کمال هسته می‌باشد که به وسیله هسته ظاهر شده است، مانند درخت هستی که به وسیله حق تعالی آشکار گشت، و بنابراین فرض، به هیچ وجه تعقل و صف کردن درخت به جعل ممکن نیست. هسته، درختی را که در او هست جعل نکرده، بلکه درخت همان هسته است، هیچ موجودی خودش نمی‌تواند خودش را جعل کند، زیرا جعل عبارت است از: ایجاد شیء در خارج و هسته با درخت همیشه در خارج موجود است. بنابراین درخت مجعول نیست و این همان مطلوب است.» آملی، ۱۳۸۷ ج ۲: ۲۷۷ و ۲۷۸ این استعاره وجودی برگرفته از خود ابن عربی است. او در کتابش «شجره الکون»، پیشتر از شارح شیعی افکارش، سید حیدر آملی، این بحث را با دقت و زیبایی فزونتری مطرح کرده است:

«فاذا نظرت الی اختلاف اغصان شجره الکون، و نوع شمارها، علمت ان اصل ذلک ناشی من حبه کن «بائن عنها»»

«هنگامی که به شاخه‌های مختلف درخت هستی و میوه‌های گوناگون آن بنگری، می‌دانی که اساس و پایه آن، از دانه «کن»، فراهم آمده است که ذاتاً با آن مباین است.» (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۵۶)

اراده خداوند، واحد است و این اراده برحسب اعیان ثابت که همان مقتضای علم حق می باشد، به اشیاء تعلق می گیرد. علم حقانی، امری است که از نفس اعیان ثابت نزد حق و در حضرت علمی است. به اعتقاد ابن عربی، «خداوند در تجلی اول و در مرتبه علم به صورت اعیان و قابلیت و استعدادات اعیان، آن ها را ظاهر ساخت؛ ظهوری که از آن به تنزل از حضرت «احدیت» به حضرت «واحدیت» تعبیر شده است. سپس در تجلی دوم، به احکام و آثار اعیان مطابق استعدادها و قابلیت های آن ها تحقق بخشید و عالم را ایجاد کرد. بدین سان ظهور عالم، تجلیات وجود حقانی است. بدین سان فیض اقدس حق تعالی، از ذات به اسماء صورت می پذیرد، و اعیان تعیین علمی می یابند، و از فیض مقدس، اعیان با لوازم و توابع آن ها در خارج مستمراً رخ می نمایند و از طریق این دو فیض، خلقت شکل گرفته و استمرار می یابد.» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۵۷)

۲-۴- فلسفه اخلاق ابن عربی

عناصر فلسفه اخلاق ابن عربی را باید در تأویل های پراکنده و برداشت های او در تبیین آیات قرآن و احادیث یافت و آن ها را در آثار اصلی اش یعنی کتاب هایی مانند «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» بیان کرده، به دست آورد. از نظر شیخ جنبه هستی شناختی خصوصیات اخلاقی، ریشه ای و بنیادی است. نظریه های عرفانی اخلاقی او، نظریه ای است ویژه که در قالب هیچ کدام از نظریه های اخلاقی جدید نمی گنجد، ولی شباهت هایی را در آن با برخی از نظریه های اخلاقی می توان یافت. دلیل آن این است که مقامات عرفانی، بالاتر از مکارم اخلاق در ساحتی متعالی، در پرتو تجلیات ذاتیه و صفاتی و اسمائیه به عنوان اخلاق الهی مطرح می شوند. ابن عربی وجهه اصلی نظر خود و منبع بسیاری از اصطلاحات کلیدی نظریات خود را در قرآن و حدیث، و بر اساس اسماء الهی می یابد. در واقع اسماء، عناوین و مشخصات مناسبی هستند برای روابطی که بین حق و عالم وجود دارند. آن ها امکان آشنایی انسان را با روابطی که با مطلق و اصل ثابتی که هر موجود دارد، فراهم می آورند. به تعبیر اندیشمند معاصر «ویلیام چیتیک»، بدون باور به آموزه اسماء، انسان ها به ورطه عدم اطمینان و نسبییت فرو خواهند افتاد. (چیتیک، ۱۳۸۳: ۵۵)

بر اساس نظر ابن عربی، همه اخلاق، نعوت الهی اند و همه اخلاق، مکارمی هستند که در فطرت انسان وجود دارند. بنا بر اعتقاد ابن عربی، مبنی بر اینکه خداوند همه اسماء را به آدم آموخت، همه اموری که در عالم بسط و نشر یافته است از پیش توسط فطرت بشر شناخته شده است. تمامی اسماء، یعنی تمامی صور ممکن بودن و شدن که در حضرت حق حضور داشته و دارند، و همه کلماتی که از طریق نفس رحمانی در هستی، منتشر می شوند، صفات و ارزش های اخلاقی مخلوقات در واقع مظاهر اسمای حسنا ی آفریدگارشان هستند، و در حقیقت انسان برای رسیدن به کمال، تنها این صفات و ارزش های اخلاقی را به یاد می آورد، و به ظهور می رساند. (همان، ۹۹) در اصل باید گفت که از مهمترین

ارکان عرفان فلسفی ابن عربی که ارتباط مستقیمی به نظریه اخلاقی او دارد، همین نگرش خاص او به انسان است. انسان مظهر جامع اسماء الهی است که طبق حدیث: «خلق الله آدم علی صورته»، خداوند او را بر صورت خویش آفریده است. باید به این نکته اذعان کرد که انسان‌شناسی ذاتاً مقدم بر اخلاق-شناسی است. زیرا انسانیت نسبت به اخلاق، عمومیت و شمول دارد. بلکه عموم اخلاق برای انسان مطرح است. محور اصلی انسان‌شناسی ابن عربی نظریه بسیار مهم وی درباره «انسان کامل» است. او انسان را هدف آفرینش جهان می‌شمارد، زیرا خداوند از حیث اسماء حسناى خود که به شمارش نمی‌آیند، می‌خواست تا اعیان آن‌ها یا به عبارتی دیگر عین خودش را در موجود فراگیری مشاهده کند تا سر او بر خودش آشکار شود، و خود را در آینه انسان کامل مشاهده کند، لذا خداوند، انسان کامل را خلیفه... نامید. این انسان مانند مردمک برای چشم است که دیدن با آن روی می‌دهد. به امر الوهی، جهان ظهور و بقا از انسان دارد و تا هنگامی که انسان کامل در جهان هست جهان حفظ می‌شود. (ابن-عربی، ۱۴۰۰: ۵۰-۴۸) بنابراین کاملترین جلوه گاه حق، انسان کامل است که با تمام اسماء و صفات الهی ظهور یافته است. خلافت در اصطلاح عرفا، منصب نیابت خداوندی است که مختص انسان کامل است که بر اساس آن، دارای حق تصرف و تحکم در مخلوقات است، و اقتضای خلافت، ظهور با صفات کسی است که جانشین او شده است. به بیان دیگر، خلیفه کسی است که متصف به صفات و اخلاق الهی است.

۲-۴-۱- فطرت و اخلاق

بنا به اعتقاد ابن عربی، انسان به عنوان حامل روح خدا بر خیر آفریده شده و ذاتاً تمایلی به خیر دارد و از وجدان اخلاقی برخوردار است. ابن عربی در اینجا از یک نوع، آگاهی اخلاقی پیشینی صحبت می‌کند، به اعتقاد او روح در فطرت دارای آگاهی اخلاقی رحمانی و قدسی و امری برین می‌باشد. از دید او خداوند با خلقت اخلاقی انسان، در فطرت ازلی‌شان، این استعداد را به ودیعت نهاده است که متخلق به اخلاق الهی شوند و به جامعیت و کمال ارزشی برسند. او به این امر استناد می‌کند که خداوند در قرآن می‌فرماید انسان را به آگاهی فطری در خصوص خیر و شر و فجور و تقوا مجهز کرده است: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فِجْوَرًا وَتَقْوَاهَا» (شمس، ۸) «سوگند به نفس و آن که آن را درست کرد، سپس پلیدکاری و پرهیزکاری اش را به آن الهام کرد» (مطالعات فرهنگی).
هم‌چنین در سوره بلد فرموده: «وَ هَدَيْنَاهَا النَّجْدَيْنِ» (بلد، ۱۰) «و او را به راه خیر و شر هدایت کردیم».

به اعتقاد ابن عربی بنابر این آیات، انسان‌ها با آگاهی فطری اخلاقی به این دنیا می‌آیند، و تحت تأثیر عوامل محیطی گوهر فطرت خویش را به فراموشی می‌سپارند ولی امور فطری بسیار پایدارند، و با تلنگری از بیرون (توسط پیامبران)، فطرت خفته انسان بیدار می‌شود و به فرمان درونی فطرت خویش

بازمی‌گردد. در واقع انسان‌ها هم بر اساس فطرتشان که بر صورت خدا آفریده‌شدند، هدایت‌می‌شوند و هم توسط پیامبران. اخلاق چیزی جز ظهور فطرت وجود نیست، لذا اخلاق طبیعت فطری وجود آدمی است. اخلاقیات به صورت فطریات در ذات وجود قرار دارند، پس گسست از ارزش‌ها و اخلاقیات خروج از فطرت و طبیعت وجود است. بدین‌سان در چشم‌انداز ابن عربی، خدا، جهان، انسان، متن، زبان، هنر و ... همه و همه اخلاقی‌اند. تنها و تنها نیت انسان شریب، درهای هستی را به روی اهریمنانگی می‌گشاید. تنها از منظر آدمی است که شر امکان ورود به هستی را می‌یابد. به همین معنا تنها انسان است که علاوه بر رعایت سرشتی نیازمند هدایت به شریعت است. و شریعت تأکید مجدد بر اخلاق است. شریعت، اخلاقی از بیرون است و فطرت، اخلاقی از درون. به اعتقاد او اخلاق در حیطة اسماء الله قرار دارند که ثابت‌الزلی‌اند، و موجودات مظاهرنده و خداوند ظاهر، مظاهر متغیرند، ولی ظاهر ثابت است. او اخلاق را امری الهی می‌داند که از اسماء و صفات حسنای خداوندی، و بدین‌سان اعیان ثابت اخلاقی در اعیان انسان‌ها ظهور می‌یابد. اگر اخلاق برین وجود داشته‌باشد، اخلاق فرودین نمی‌تواند موجود باشد. همه چیز از خداست، و همگی تجلی الهی است، پس از آنجاکه خداوند، آدم را به صورت خود آفریده‌است، عبد، متصف به صفات حق است. بدین‌گونه ابن عربی، تمام اوصاف خداوند را با استدلال خاص خود برای انسان اثبات می‌کند. (ابن عربی، ۱۴۱۸ ج ۲: ۲۳۹)

از دید ابن عربی، ما در طول زندگی با اخلاقی عمل کردن، مکارم اخلاقی را به دست نمی‌آوریم، بلکه ما در واقع، حامل آن حالت وجودی هستیم. نور مطلق، وجود صرف است. هر کدام از اوصاف الهی و اخلاقی، نیز بهره‌ای از نور وجود دارند. لذا مکارم اخلاقی، میزان حضور هر شخصی را در پرتوی کمال نور وجود نشان می‌دهد. معایب اخلاقی نیز ناشی از فقدان و ضعف نور الهی وجودی در انسان‌ها هستند. بنابراین هر انسانی رسیدن به کمال را با ظهور اوصاف اخلاقی از راه اشتداد وجودی به دست می‌آورد. (چیتیک، ۱۳۸۹: ۷۸) ابن عربی به صراحت می‌گوید که انسان قبلاً واجد خلق و خوی الهی بوده‌است. ت مام صفات اخلاقی که از انسان ظاهر می‌شود، از تخلق به اسماء الهی و خداوندی ست، که در ذات او قرار داده شده‌است. این اوصاف و اسماء برای او حقیقی‌اند نه اینکه مجازی و عاریتی باشند، زیرا خداوند همیشه با این صفات هست و ما اگر هم موجودیتی داریم، این موجودیت مبتنی و متکی به فیض دمام و مستمر وجود اوست و صفات ما همه جمله از صفات اوست. ابن عربی در «فتوحات مکیه» صراحتاً می‌گوید: «وجود تو و وجود صفتت، به نفس تو و از تو نیست، بلکه از ذات قدیم متعال است.» (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۸۴) و بنابه نظر او وظیفه سالک معنوی، از قوه به فعلیت درآوردن هماهنگ اسماء و اخلاق خداوندی است. (ابن عربی، ۱۴۱۸ ج ۲: ۷۹ و ۱۹) او خاطر نشان می‌سازد که خدا هم انسان‌ها و هم جهان را به صورت خود آفریده‌است. انسان و جهان آثار صفات الهی را متجلی می‌کنند و به صفات الهی متخلق می‌شوند. همان‌گونه که در حدیث فرموده: «خلق

الله آدم علی صورته»، صورت حق، همان اسماء و صفات حق به طور دقیق تر همان اسم جامع الله در تعیین ثانی است که این اسم همه اسماء را در خود دارد. بنابراین، معنای حدیث این می شود که حق تعالی انسان را بر اسماء و صفات خود (یعنی بر اسم جامع الله) آفریده است؛ بدین معنا که اسماء و صفات همگی در انسان حضور دارند. (ابن عربی، ۱۴۱۸ ج ۲: ۳۹۶-۴۰۰) برخی از آن ها به صورت فطری و بدون هیچ تلاشی، در انسان ظهور و حضور دارند و ظهور برخی دیگر نیاز به انجام تلاش و ریاضت دارد. پس به اعتقاد او دو نوع اخلاق وجود دارد: اخلاق فطری و سرشتی و دیگری، اخلاق اکتسابی که با ریاضت به ظهور می رسد، و آن همان چیزی است که درباره اش از اصطلاح «تخلق» استفاده می شود، یعنی تشبیه به کسانی که این مکارم را به طور ذاتی در اصل خلقت خود دارند. اخلاق در اصل تخلق و تشبیه به اسماء و صفات خداست که در مظاهر دنیوی بروز و ظهور یافته است.

۲-۴-۲- شرور اخلاقی

در بحث اخلاق ابن عربی این سؤال پیش می آید که اگر همه چیز تجلی اسماء و صفات خدا و خیر است پس شر و شرور در جهان چیست و از کجا می آید؟ به اعتقاد ابن عربی، خداوند خیر است پس فقط از او خیر صادر می شود. پس شر، عدمی است و بر اساس زندگی در نشئه دنیوی و تراحم و تقابل اسماء جمال و جلال الوهی، رخ می نماید. به اعتقاد ابن عربی هیچ چیز ذاتا شری وجود ندارد و شر صرفاً اموری عارضی است، به نظر او، وجود شر در جهان لازم است تا نظام احسن ایجاد شود، او در این مورد در رساله «المسائل» می گوید: «اگر خیر و شر در هستی پدیدار نشوند، اسمای جلالی الهی به ظهور نخواهند رسید، که این محال است» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۶)

از دید او، شرور اخلاقی نیز بر اساس خواسته های نفسانی ایجاد می شوند و ذاتاً شر نیستند بلکه امری عارضی هستند. در مقابل مکارم و ارزش های اخلاقی، اموری ذاتی هستند و در واقع، مکارم الهی هستند که در انسان ها ظهور می یابد و رسول الله، کاربرد مناسب آن ها را بیان کرده که بدین وسیله مکارم اخلاق تحقق یافته و از ناشایستگی خارج کرده است که فرموده: «انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» (چیتیک، ۱۳۸۹: ۵۵۱)

۲-۴-۳- اخلاق به مثابه امانت الهی

ابن عربی در «فتوحات مکیه» ما را به این نکته توجه می دهد که: «درحقیقت، هر انسانی واجد خود و همه اوصاف مثبت به مثابه امانت خداوند است، یعنی اوصاف حق نزد عبد به صورت امانت موجود است. عبد کامل، عبودیت را با تخلق به اخلاق الهی تلفیق می کند، همان طور که تنزیه خدا را که مقتضی عدم بودن اوست با تشبیه او (به معنای این که او تجلی خدا است) به هم می آمیزد.» (همان: ۵۷۳) در واقع اعتقاد ابن عربی اینست که بنا به آیه «إِنَّ اللَّهَ أَمْرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...»، «خداوند به شما امر

می کند که امانت ها را به صاحبان آن ها برگردانید» (نساء، ۵۸)، انسان باید اسماء و صفات الهی را که به آن متصف می شود، به خداوند که صاحب حقیقی آن هاست، برگرداند و خود با اتصال به اصل خود که همان ذلت ذاتی، فروتنی و عبودیت است، از هرگونه ادعایی در امان بماند و از این طریق بندگی و اظهار عبودیت است که به کمال حقیقی دست می یابد. (چیتیک، ۱۳۸۹: ۵۷۱)

صورت الهی که انسان بر اساس آن آفریده شده به او، اوصاف خاص و متعالی می بخشد. در واقع کمال انسان، از قوه به فعل درآوردن این صورت است. هر انسانی که به طور کامل این صورت را متجلی نسازد، ناقص می ماند. انسان فقط با صورت الهی، می تواند دارابودن امانت خداوند را که تجلی اسماء الله در خود به عنوان خلیفه خدا در میان مخلوقات است، به انجام برساند. این همان امانتی است که خداوند به آسمان ها و زمین و کوه ها عرضه داشت و همگی اجتناب کردند، اما انسان پذیرفت (همان: ۵۰۱) بدین جهت انسان نسبت به جهان مرتبه احاطه و جمعیت را داراست. خداوند با وجود انسان کامل حجت و برهان خویش را بر فرشتگان اقامه کرده و استوار می دارد. این امر از سوی موهبت الوهی است و از سوی دیگر به قابلیت ذاتی وی بازمی گردد. بدین سان در نظریه اخلاقی ابن عربی، هم به جهت هستی شناسی و هم به جهت معرفت شناسی به دو آلیسمی بنیادی می رسیم، همبستگی معنایی در تقابلی ذاتی میان اسماء الله و اعیان ثابت.

۲-۴-۴- اعیان ثابت اخلاقی

به اعتقاد ابن عربی، چون وجود تنها از آن خداوند است و ماسوای او فقط مظاهری هستند که اسما و صفات خدا را متجلی می سازند، و اصلاً وجودی از خود ندارند که بخواهند دست به ایجاد چیزی از صفر بزنند، اخلاق و ارزش های اخلاقی نیز از این قاعده مستثنی نیستند. از نظر ابن عربی، صفتی در انسان وجود ندارد که خارج از دایره اسماء و صفات خداوندی باشد. از آنجاکه خداوند به خودش علم دارد و به اسماء و صفات خود نیز علم دارد و علم داشتن او به همه اینها در حضرت علمی، اعیان ثابت را ایجاد می کند. بنابراین هر اسمی از اسمای الهی در علم خداوندی، صورت های معقولی دارند که اعیان ثابت می باشند. همانگونه که اسماء اخلاقی خداوند بسیارند، اعیان ثابت اخلاقی آن ها نیز وجود دارند. این یعنی، اسماء و ارزش ها، پایه پای هم و در رابطه تنگاتنگی قرار دارند. پس صفات و اخلاقیاتی که در انسان ها ظهور می یابند و انسان ها به آن ها متصف می شوند، ظلال و سایه هایی ناشی از اسماء و صفات خداوندی اند. بدین سان اصول اعیان ثابت اخلاقی در حضرت علمی می باشند و لذا حقایق عینی اند.

۲-۴-۵- عینیت ارزش‌های اخلاقی و گنجینه‌های اخلاق

ابن عربی آیه‌ای از قرآن را بسیار مورد توجه قرار می‌دهد که فرمود: « و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم » (حجر، ۲۱)

« و هیچ چیزی در عالم نیست جز آنکه منبع و خزانه آن نزد ماست و ما از آن بر عالم خلق جز به قدر معین فرو نمی‌فرستیم.»

در این آیه و در آیات متعدد دیگری از قرآن به خزائن خداوندی اشاره شده است. اینکه هر چیزی خزائنی دارد که در نزد خداوند آفرینشگر است. از دید ابن عربی خزائن بر ارباب انواع و اسماء و اعیان ثابته دلالت دارند. در این آیه، اصطلاح «کل شیء»، شامل تمامی ماسوی الله می‌شود. ماسوی الله شامل کلیت تجلیات اسمایی و صفاتی خداوند است. اعیان در عینیت جهان، به اعیان ثابته در حضرت علمی مرتبط‌اند. موجودات در هر دو موطن، یعنی در علم و عین، فیض از ظهورات اسماء می‌گیرند. این حکم شامل موضوعات اخلاقی هم هست، زیرا ابن عربی بنا بر برهان وحدت وجود اصلاً نمی‌تواند برای غیر خدا موجودیتی قائل باشد، و آن را منشأ اثر بداند. بشر فقط مخاطب تجلی اسماء و صفات خداوند است و لذا هرگز نمی‌تواند به اخلاق وجود بخشیده‌باشد. ابن عربی در کتاب «فتوحات مکیه»، دقیقاً به این قضیه اشاره می‌کند که صفات و ارزش‌های اخلاقی، دارای گنجینه‌هایی در نزد خدا و در حضرت علمی هستند. او می‌گوید:

«گنجینه‌های اخلاقی به شمار اصناف موجودات و اعیان اشخاص آن‌هاست. پس آن‌ها از جهت اشخاص نامتناهی‌اند، و از آن حیث که خزاین و گنجینه‌هایند، متناهی می‌باشند، و از آن جهت خزاین و گنجینه‌ها نامیده شده‌اند، که اخلاق و خواها در آن‌ها مخزون‌اند، مخزون بودن و جودی و از آن حیث خزاین قرارداده شدند، که حکم آن‌کس که بدان‌ها متصل-گردد، دربرگیرنده صفاتی می‌گردد که نهایی برای وجودشان متصور نیست، و لذا آن‌ها خزاین در خزاین‌اند.» (ابن عربی، ۱۴۱۸ ج ۲: ۷۲)

چنانکه دیدیم ابن عربی به وجود ارزش‌های اخلاقی در جهان برین به شکل گنجینه‌هایی در خزائن الهی اشاره دارد و به‌طور واضح و روشن از عینیت ارزش‌های اخلاقی صحبت می‌کند. او همچنین درباره وجود خزائن اخلاقی بر آن است که اصل آن‌ها که جامع و فراگیر تمامی اصول است، و تمامی ارزش‌ها به آن اصول بازمی‌گردند، سه خزینه و گنجینه است: «خزینه‌ای است که حاوی آنچه که ذوات - از آن حیث که ذوات‌اند - اقتضای کنند می‌باشد؛ و دیگری خزینه‌ای است که حاوی آنچه که نسبت‌ها - از آن حیث که نسبت‌اند - و موجب و سبب اسماء‌اند، اقتضای کنند. سوم، خزینه‌ای است حاوی آنچه را که افعال - از آن حیث که افعال‌اند - اقتضای کنند، می‌باشد، نه از آن حیث که مفعولات‌اند و نه از آن جهت که انفعالات‌اند و نه از ناحیه و جانب فاعلیت، هرکدام از این خزینه‌های سه‌گانه، به خزاین دیگری بازمی‌شوند و آن خزاین هم به دیگر خزاین تا بی‌نهایت.» (همان: ۷۳)

مفسران بزرگ دیگری نیز در تفسیر این آیات، خزائن خداوندی را به معنای تقدیرات الوهی تفسیر کرده‌اند و اینکه هر پدیده‌ای در عالم در هر ساحت وجودی که باشد، خزانه مخصوص به خود را در نزد خداوند دارد. حکیم عارف شیعی «فیض کاشانی» که خود تحت تأثیر ابن عربی است، در تفسیر آیه «و ان من شیء الا عندنا خزائنه...» ، به مراتب وجود از دید قرآن و در جهان بینی الهی اشاره دارد. از دید او، به لحاظ باطنی و تأویلی، خزائن عبارت از هر آن چیزی است که قلم اعلاّی الوهی، به وجه کلی بر لوح محفوظ قضا می‌نویسد. او سخن امام سجاد(ع) را نقل می‌کند که فرمود: «ان فی العرش تمثال جمیع ما خلق الله من البرّو البحر...» «در عرش تمثال تمامی مخلوقات برّی و بحری وجود دارد» (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۹۰۰)

سخن امام سجاد(ع) نشان می‌دهد که ریشه‌های اصلی آموزه‌ها و اندیشه‌های ابن عربی را باید در قرآن و کلمات اهل بیت(ع)، جستجو کرد و یافت. اشارتی به تأویل همین آیت قرآنی است. مفسر عارف قرن دوازدهم هجری، شیخ «اسماعیل حقی بروسوی» نیز که کاملاً تحت تأثیر تفکرات عارف فیلسوف ما است، در تفسیر گرانسنگ «روح البیان» در ذیل این آیه می‌گوید که خزائن، اشاره به اعیان ثابت دارد. هیچ چیزی در جهان ما نیست، جز آنکه از اعیان ثابت فیض می‌پذیرد. علم الهی تابع معلوم و آنچه که اقتضای احوال معلوم است، می‌باشد و لذا فیض اسمائی او بر اشیا بر این نسبت تنظیم می‌شود. پس نسبت به اعیان، ظلمی صورت نمی‌پذیرد و اگر ظلمی و خلافی اخلاقی و وجودی از آنان سربرزند از نفس خود آنان است. و مقتضای «قدر معلوم» در آیه، مقدار معینی است که حکمت الوهی، آن را اقتضای کند و مشیت تابع آن می‌باشد، یعنی حدی معین به قدر مصلحت. (برسوی، بی تا ج ۴: ۴۵۳)

حکیم متأله معاصر، علامه طباطبایی نیز در تفسیر «المیزان»، ذیل این آیه بر آن است که ذکر «کل شیء» به صورت مطلق بدون اینکه فردی یا چیزی و یا مرتبه‌ای از آن مستثنی شده باشد، نشان از عمومیت و شمول عام موضوع دارد، یعنی قدرت خداوندی برای هر امری در هر مرتبه‌ای از اعیان و صفات اعیان و آثار افعال آن‌ها خزانه‌ای قرارداده است و عبارت «و ما ننزله» نیز در آیه اشاره به تدریج در نزول دارد که کنایه و استعاره‌ای از نزول مرتبه به مرتبه موجودات و همه احوال و صفاتشان در مراحل تکوین و آفرینش دارد. خزائن به تمامی مافوق عالم مشهود ما هستند، زیرا خداوند آن را به وصف «عندنا» توصیف کرده است. پس باید ویژگی‌های فرامادی برای آن در نظر بگیریم که فرمود: «ما عندکم ینفد و ما عندالله باق» (نحل، ۹۶). یعنی ویژگی جهان مادی، فنای آن است و ویژگی خزائن الوهی بقای آن‌ها می‌باشد. به عبارت دیگر، بنابر این توضیحات، خزائن همان اعیان ثابت‌اند که دستخوش زوال و تغییر نمی‌شوند. (طباطبایی، ۱۳۹۴ ج ۱۲: ۲۰۹ و ۲۱۳)

همچنین شیخ عارف قرن هفتم هجری «نجم الدین رازی» در «تأویلات نجمیه»، بر این نکته تأکید می‌ورزد که هر چیزی خزانه‌ای دارد، مناسب با خودش که با دیگری متفاوت است. خزانه‌ای برای

صورت، خزانهای برای اسم، خزانهای برای معنا، خزانهای برای رنگ، خزانهای برای بوی، خزانهای برای طعم، خزانهای برای طبع و حالاتشان و خزانهای برای خواصشان و خزانهای برای احوالشان و... قلوب بندگان نیز خزائن جمیع صفات خداوندند، و از آن خزائن جز به مقدار لازم چیزی بروز و ظهور نمی‌یابد، و تمامی این ظهورات، از ازل بر حکمت بالغه خداوندی آشکار بوده‌است، زیرا این امر لازمه ایجاد موجودات و استمرار آفرینش خداوندی است. (برسوی، بی‌تا، ج ۴: ۴۵۴)

عارف بزرگ قرن هفتم هجری، «روزبهان بقلی شیرازی» نیز در تفسیر مشهورش «عرائس البیان»، ذیل آیه خزائن از قول «سهل شوشتری» عارف بزرگ قرن سوم هجری نقل می‌کند که در این خزائن خداوندی هرگونه جوهری محفوظ است و حقایق عقلی و لطایف علمی و بدایع معرفتی و اسرار عرفانی نیز جوهرهایی هستند که در آن محفوظاند، و لذا خداوند مانع می‌شود که این جوهر عقلی که کمالات و فضایل اخلاقی از آن گونه‌اند، در قلوب برخی فرومایگان قرار بگیرد. بلکه «سهل شوشتری» می‌گوید خزائن خدا در زمین، قلوب اولیاست که شامل خزائن معرفت اوست که غیبش و محل نظرش می‌باشند. هرکس این خزانه را به ذکر دائم و مراقبه حفظ کند، خداوند قلب او را به رجوع به خویش بر دوام اوقات عمارت می‌کند و با اعراض از غیر خدا آن را می‌سازد. این اندیشه پیش از ابن عربی نیز در میان عارفان بزرگ مسلمان مطرح بود. برای مثال شیخ عارف «روزبهان بقلی» نوشت:

«هیچ چیز در قلوب عارفان از انوار مکاشفه و معرفت و ایمان و یقین و مقامات و حالات و الهامات نیست، جز آنکه خزائن آن نزد خداوند است. این خزائن در ذات قدیم و صفات ابدی اوست. پس به راستی هر وجد و کشف و علم و حال و معرفت و مقام و مقال تعلق به کشف ذات و صفات حق دارد. آشکارگی انوار خداوندی به قدر قوت قلوب ظهور می‌یابد که مقرون به اراده ازلی است.» (بقلی، ۲۰۰۸ ج ۲: ۲۸۱ و ۲۸۲)

بنابر آنچه که مفسران عارف گفته‌شد، خزائن همه چیز نزد خداوند است، اخلاق و صفات و ارزش‌های اخلاقی و حالات و مقامات انسان‌ها، نیز تمامی در زمره خزائن عندالله قرار می‌گیرند و از آنجاکه خزائن پیش‌باشی وجودی نسبت به امور و موجودات دنیوی دارند. اخلاقیات نیز بر این مبنا، نوعی پیش‌باشی وجودی نسبت به اخلاق دنیوی دارند. و اینها تاییدی بر نظر ابن عربی می‌باشند.

همان‌طور که در بحث اخلاق به مثابه امانت الهی، اشاره کردیم به اعتقاد ابن عربی، فرشتگان فاقد جامعیت وجودی انسان هستند. آنان خود را بنا بر نقل قرآن در قصه آفرینش در سوره بقره، به‌ویژه به- لحاظ ارزشی و اخلاقی ستودند و در این مقایسه بی‌اخلاقی‌ها و کنش‌های ضد ارزشی را به آدمی منسوب داشتند. آن‌ها به خداوند گفتند: «قالو اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و یحق نسبح بحمدک و نقدس لک» (بقره، ۳۰) «آیا خدایا کسی را جانشین خود قرار می‌دهی که فساد می‌کند و خون می‌ریزد، درحالی‌که ما تسبیح‌کنان و سپاس و ستایش‌گران حمد تو و تقدیس‌کنندگان توئیم؟»

ابن عربی از تکرار حدیث «خلق الله آدم علی صورته» خسته نمی‌شود. او می‌گوید خلق شدن انسان بر صورت خداوند، صورتی دارد و سیرتی. مناسبت آدمی و خداوند در این رابطه مخلوقیت و آفریدگاری است. خداوند در قرآن در مورد خود فرموده‌است: «فتبارک الله احسن الخالقین» (مؤمنون، ۱۴).

و در مورد حضرت عیسی (ع) و کنش خلاقانه او هنگام ساختن پرنده‌ای از گل و دمیدن روح در آن می‌فرماید: «اذ تخلق من الطین...» (مائده، ۱۱۰).

این دو آفرینش و «خلق» تفاوت اساسی دارند. خداوند در آفرینش ابداع می‌کند ولی بندگان، آن هم اگر اولیای الهی باشند، به اذن خدا از اعیانی که خدا پیشتر آفریده، تصویر و تصویری برمی‌گیرند و بر آن مبنا به آفرینش می‌پردازند. انسان مخلوق را به آن صورتی که عینش توسط خدا واقع شده، از یک نحوه موجودیت به نحوه دیگری از موجودیت درمی‌آورد. اما خداوند موجود را از حالت معدومی که دارد، بیرون آورده، وجود می‌بخشد و با وجود بخشیدن، او را ایجاد می‌کند. این امر یعنی ایجاد، در حوزه توانایی کسی جز خدا نیست. اینکه اولیا خدا به اذن الله می‌توانند در موجودات تصرف کنند، به اینگونه است که اراده وجود عین ثابت را می‌کنند نه اراده ایجادش را. یعنی از عدم به وجود نمی‌آورند، بلکه از وجود به وجودش می‌آورند. چون انسان نمی‌تواند خالق ایجاد باشد، خالق وجودی است. در مورد اخلاق هم همین‌طور است. یعنی انسان اگر در حوزه اخلاق دست به آفرینش می‌زند، آفرینش ابداعی نیست، بلکه اعیان ثابت اولیه آن‌ها وجود دارد. یعنی ایجاد اخلاق با انسان‌ها نیست، و خالقیت ایجاد نسبت به اخلاق و فضیلت ندارند، بلکه خالقیت وجودی دارند. همین خالقیت وجودی نیز از «انسان الحيوان» و «انسان الانسان» بر نمی‌آید، بلکه فقط «انسان الرحمان»، یعنی (انسان کامل) می‌تواند خالقیت وجودی نسبت به ارزش‌ها داشته باشد. حضرت عیسی و اولیاء الله که به اذن خدا، خلق می‌کنند بر روی اعیان خارجی عینی کار می‌کنند نه اعیان ثابت علمی. پس خلقت اعیان علمی ثابت فضیلت‌ها و ارزش‌های اخلاقی نیز، فقط کار خداوند است و هرگز از انسان بر نخواهد آمد. بدین ترتیب، وجود هر چیزی از جمله ارزش‌های اخلاقی فقط از خداست و توسط خداوند ایجاد می‌شود. بعد از آن ایجاد، انسان‌های بزرگ از انبیا و اولیا به همت «یعنی به تأثیر نفسی که خداوند در آن‌ها قرارداده»، می‌توانند خلقی به اذن الهی با آن موجود اولیه انجام دهند که ابن عربی در «فص اسحاقی» فصوص الحکم، در این مورد می‌گوید: «العارف یخلق بهمته ما یشاء» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۸۹).

بنابراین در حوزه ارزش‌ها، انسان اگر هم آفریدگاری داشته باشد، «ایجاداً» نیست، بلکه «وجوداً» است؛ یعنی همیشه بر مبنای ارزش‌هایی که خدا از هیچ، آفریده و نهاده است، کار می‌کند و همیشه درجه دوم است. خالقیت وجودی بر پایه خالقیت ایجادی قرار دارد، و انطباق بین این دو و وقتی که اراده خدا و انسان کامل بر چیزی منطبق شد، آن چیز رخ خواهد داد و یا ایجاد خواهد شد.

از طرف دیگر، بنیادی‌ترین اصل الهیات، چه در کلام، چه فلسفه و چه عرفان، این است که « واجب‌الوجود، کامل و واجب از جمیع جهات است». از همین جاست که بنیاد اخلاق شکل گرفته است و آن « رسیدن به کمال» است، که تنها در واجب‌الوجود، وجود دارد و مگر اخلاق، چیزی جز حرکت از نقص به کمال است و مگر غیر از این است که وجود کمال‌طلب است و نقص‌گریز، و کل این جهان به سمت کمال مطلق صیوروت و حرکت دارد؛ پس، جهان آفرینش یک کل است که در حال سیر به سمت کمال است؛ یعنی سیر اخلاقی می‌کند، یعنی هم وجودش اخلاقی است و هم سیرش اخلاقی است و به سوی کمال فزونتر. نکته دیگر اینکه اخلاق در منطقه و ساحت روح انسان است و روح از خداست که بر جسم دمیده شده پس اخلاق نیز که امری روحانی است، از خداست، پس منشأ روحانی اخلاق نیز از خداست. در مقابل تنها از نشئه جسمانی است که رذیلت‌ها وارد جهان می‌شوند.

از طرفی دیگر، در فصص محمدی «فصوص الحکم»، ابن عربی از تثلیث، سخن به میان می‌آورد. به اعتقاد او در آفرینش، تثلیث رابطه ذات و صفات و افعال و رابطه کمال و جمال و جلال و رابطه هر مرتبه فرازین به مرتبه فرودین که از آن تعبیر به نکاح ساری در جمیع ذراری می‌کند، وجود دارد. نخستین تثلیث وجودی، تثلیث اسما و اعیان و موجودات است. هرچیزی که در جهان زیرین ظهور می‌کند، اصلی در جهان برین و فرازین دارد. از سویی اسماء می‌خواهند از طریق اعیان ظهور کنند، یعنی برای ظهور نیاز به عینیت یافتن اعیان دارند و اعیان دارای استعداد ذاتی در حضرت علمی می‌باشند. اسم، طالب عین است، و عین هم متقابلاً طالب اسم می‌باشد. در عین اخلاقی هم همین حکم وجود دارد؛ یعنی اسماء اخلاقی خداوند و عین ثابته‌شان متقابلاً طالب یکدیگر هستند. پس دو نیاز وجود دارد: نیاز اسم به ظهور و نیاز عین ثابت به مظهریت. اما این نکاح یک‌طرفه نیست، بلکه دیالکتیکی است. هم اسم و هم عین ثابت به علم الله برمی‌گردند و حقایق اخلاقی باید دارای اعیان ثابته در علم الوهی به صورت ماتقدم باشند. در حقیقت کار اسماء اخلاقی ظهور بخشی به اعیان ثابته اخلاقی است. اعیان ثابته اخلاقی نخستین بار در حضرت علمی حضور دارند. اسما نیاز به طلب ظهور را از اعیان اخلاقی به سمع وجودی می‌شنوند، و لذا آفرینش، پاسخ اسما به اعیان است. پس بدین‌سان اعیان ثابته اخلاقی به صورت علمی تقدم وجودی و ماهوی بر اعیان خارجی اخلاقی دارند. خدا هست و به خودش علم دارد و به تمام اسما و صفاتش علم دارد. پس همه چیزهایی که به آن‌ها علم دارد، در حضرت علمی، اعیان ثابته پیدامی‌کنند و اسماء و صفات اخلاقی خداوند هم از این قاعده مستثنی نیستند و نخواهند بود.

نتیجه گیری

در اعتقاد به عینیت ارزش های اخلاقی سقراط و افلاطون در صدر فیلسوفان هستند و در ادامه جریان نوافلاطونی به دست فلوطین و وارث این آراء در حکمای اسلامی، می توان به سهروردی و ابن عربی اشاره داشت. در حقیقت سرسلسله حکمت و عرفان نظری ابن عربی است که بنیان نظام عرفانی - فلسفی خود را بر آموزه های نوافلاطونیان قرار داده است. به اعتقاد ابن عربی، وقتی قرآن مدام از مسئله نزول حکمت و نعمات و الطاف خداوندی صحبت می کند، کلمه « نزول»، کاملاً مفهومی دو جهان افلاطون را تداعی می کند: عالم مثل و عالم ماده، که عالم ماده را سایه ای از عالم برین، معرفی می کند. مسئله سایه و سایه وار بودن جهان نسبت به جهان برتر در همه حکمت اسلامی جاری و ساری است. ابن عربی نیز این مسئله را با اعیان ثابت و تجلی اسما و صفات خداوندی تبیین می کند. از دیدگاه ابن عربی وجود یکی بیش نیست و آن خداست و هر چه در دنیا و ماسواست چون آینه ای فقط محل ظهور و تجلی همان یک وجود واحد است. برای ابن عربی نیز آنچه اصالت دارد، جهان فرودین نیست، بلکه جهان برین است و این جهان اعیان چیزی جز بازتاب تجلیات اسماء الله نیست. آنچه از کمال و ارزش های اخلاقی که در انسان بروز و ظهور می کند، همه از تجلیات اسماء و صفات خداوندی است که به شکل اعیان ثابت اخلاقی در حضرت علمی وجود دارند، و در واقع ستایش هر کمالی در هر جا ستایش خداوند است و اساساً هیچ ارزش اخلاقی نیست که خارج از وجود آن ذات واحد باشد. علم الهی ثابت است، پس فضیلت ها و ارزش های اخلاقی که قوانین تکامل بشرند ثابتند؛ یعنی مفاهیم ارزشی ثابت اند ولی مصادیق آن در زندگی انسانها شناورند، ولی در حقیقت حتی قواعد این تغییر نیز، ثابت اند. ولی علم جدید عموماً عینیت معیارهای اخلاقی را در نظر نمی گیرد و بحث های متجددانه از اخلاق و سرشت انسان در قید این واقعیت نیست که انسانها را به صورت وجود حضرت حق آفریده اند، یا این واقعیت که سرشت ازلی و فطری ایشان معرفت به همه اشیاء و از جمله اخلاقیات، را دربر دارد. به نظر ابن عربی، تفکر جدید، بررسی موج های اقیانوس و در عین حال انکار واقعیت اقیانوس است. با این محدودیت های روش شناختی خود ساخته، دانشمندان تنها با سطح حقیقت سروکار دارند. در نهایت باید گفت که ابن عربی که عرفانش کاملاً رنگ فلسفی دارد، عینیت ارزش های اخلاقی را امری مسلم می داند. او حقایق ارزش های اخلاقی را، ظهورات اسماء الهی و در مرتبه تجلی اسماء و صفات الهی، اعیان ثابتی می داند که مظهریت آنها به شکل فطری در نهاد انسانهاست و اتصاف به اسما و صفات تشبیهی خداوند طی فرمان «تخلقوا باخلاق الله» که همان «تخلقوا باسماء الله» است، همان امانت الهی است که برعهده انسان است.

منابع و مأخذ

- ۱- آسین پالاسیوس، میگوئل. (۱۳۸۵)، زندگی و مکتب ابن عربی، مقدمه عبدالرحمن بدوی، ترجمه حمیدرضا شیخی، تهران، نشر اساطیر.
- ۲- آملی، سیدحیدر، (۱۳۹۳)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کوربن و عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه مقدمه سیدجواد طباطبایی، چ ۵، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳- ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۴۰۰ق)، فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عقیفی، چ ۲، بیروت، دار الكتاب العربی، بیروت.
- ۴- ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۳۶۷)، التجلیات الهیه، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، چ ۱، تهران، نشر دانشگاهی.
- ۵- ابن عربی، الفتوحات المکیه، (۱۴۱۸)، تصحیح محمد عبدالرحمن المرعشی، چ ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۶- ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۹۲)، نفائس العرفان (مجموعه هفت رساله عرفانی)، ترجمه سیدناصر طباطبایی، چ ۱، تهران، نشر جامی.
- ۷- ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۳۷۰)، المسائل، تصحیح و ترجمه محمد دامادی، چ ۱، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۸- ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۳۹۲)، درخت هستی، ترجمه گل‌بابا سعیدی، چ ۳، تهران، انتشارات زوار.
- ۹- ادواردز، پل، (۱۳۸۷)، فلسفه اخلاق، انشاءالله رحمتی، چ ۱، تهران، انتشارات تبیان.
- ۱۰- بقلی شیرازی، روزبهان، (۲۰۰۸م)، تفسیر عرائس البیان، بیروت، جلد ۲.
- ۱۱- برسوی، اسماعیل حقی، (بی تا) روح البیان، بیروت، جلد ۴.
- ۱۲- جهانگیری، محسن، (۱۳۸۳)، محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، چ ۴، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۳- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۹)، طریق عرفانی معرفت ازدیدگاه ابن عربی، ترجمه مهدی نجفی افرا، چ ۱، تهران، نشر جامی.

- ۱۴- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۳)، عوالم خیال (ابن عربی و مسئله کثرت دینی)، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، ج ۱، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- ۱۵- فیض کاشانی، محسن، (۱۳۶۲)، تفسیر صافی، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران، مکتبه الاسلامیه جلد ۱.
- ۱۶- قیصری، داود، (۱۳۸۳)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیقات حسن حسنزاده آملی، ج ۱، قم، بوستان کتاب.
- ۱۷- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، (۱۳۷۱)، فکوک، تصحیح محمد خواجوی، ج ۱، تهران، مولی.
- ۱۸- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۴۱۳ ق)، معجم الاصطلاحات الصوفیه، تحقیق عبدالعال شاهین، ج ۱، قاهره، دارالمنار.
- ۱۹- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۴)، تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۲۰- هریسون، جانان، (۱۳۹۲)، دانشنامه اخلاق، ترجمه انشاء الله رحمتی، ج ۱، تهران، سوفیا.



The Relation between Fixed Entities and the Immortality of Moral Values in Ibn Arabi's Philosophy of Ethics

Nasim Hojjati¹, Ensha' allah Rahmati², Parviz Abbasi Dakani³
PhD Student, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Central Tehran Branch, ١

Islamic Azad University, Tehran, Iran

Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Central Tehran Branch, ٢

Islamic Azad University, Tehran, Iran. * Corresponding Author, n.sophia1388@gmail.com
Assistant Professor, Department of Religion and Mysticism, Central Tehran Branch, ٣

Islamic Azad University, Tehran, Iran

Abstract

Morality and moral values are fundamental aspects in life and belief in the absoluteness and stability of moral values has direct and indirect effects on the major issues of human life, especially in modern societies. One of the beliefs about moral absolutists is the objectivity of moral values, according to which the origin and standard of morality are derived from objective, fixed and real truths. This article is dedicated to examining the views of Muhyi-Al-Din Ibn Arabi, the Andalusian muslim mystic and philosopher, in this regard. Therefore, according to Ibn Arabi's theory of divine names and fixed entities, the objectivity of moral values and their immortality and eternity is a fixed and certain thing. According to Ibn Arabi, there is no existence other than God and creation was and will be nothing but the appearance of His names and attributes. According to the theory of divine names and fixed entities, moral virtues and values are nothing but the names and attributes of God, which were manifested by divine holy grace in the fixed entities and in man, which is the place of comprehensive manifestation of divine names, and in the form of morality are emerging. Moral values, attributes and deeds are nothing but the appearance of the names of God and their fixed entities.

Keywords:

Ibn Arabi, fixed entities, moral objectivism, ethics, divine names.